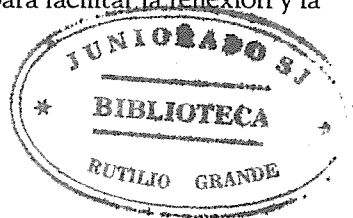


# 'Fe y Justicia: Quince Años Después

Vamos a presentar esta ponencia de acuerdo con el esquema clásico de ver-juzgar-actuar, que nos ha parecido el más fácil tanto para recoger las diferentes aportaciones (esta es una ponencia hecha en grupos) <sup>1</sup> como para facilitar la reflexión y la discusión posterior entre nosotros.

## I. VER

### 1. Ayer



La CG 32 hizo la opción "fe y justicia", y la mayoría de jesuitas, con su mejor voluntad, intentaron hacer suya esta opción en la medida en que podían comprenderla y asimilarla desde sus muy diversas "situaciones" espirituales, culturales, pastorales, sociales...

"Fe y justicia" era como un principio formal que había de "informar" toda nuestra actividad apostólica (con razón se subrayó que no se trataba de algo que afectara sólo a algunas actividades, sino que afectaba a "todos nuestros ministerios"). Pero, por ello mismo, no tenía un contenido concreto preciso: surgía la pregunta de qué justicia concreta había que promover y, sobre todo, cómo en concreto había que promoverla (por supuesto, siempre a partir de las exigencias de la fe). A ello se dedicaron, también con la mejor voluntad, y con muy diversos presupuestos, métodos de análisis y resultados un buen número de jesuitas.

En muchos casos, se consiguió al menos infundir un nuevo sentido social y de justicia a las actividades tradicionales: universidades y colegios, ejercicios y predicación, CVX... con resultados no despreciables.

En otros, surgieron iniciativas nuevas en orden a promover la justicia que brota de la fe, sea en el plano de la reflexión y estudio de los problemas (es el caso de nuestro CCJ y de otras iniciativas análogas), sea en el plano de la acción (con múltiples

---

<sup>1</sup> Presentada en las Jornadas Fe y Justicia de la Compañía de Jesús, en España, del 28 al 30 de Diciembre de 1990.

iniciativas en favor de los desposeídos en el Tercer Mundo, en los suburbios urbanos, en el mundo rural...).

Es muchísimo lo que se ha hecho y se hace, y creo que hay que reconocer que se ha dado un cambio y una nueva sensibilidad en buena parte de los jesuitas (y también que el cambio operado en los jesuitas puede haber ayudado a muchos otros a cambiar en sentido análogo: religiosos, religiosas, laicos y hasta jerarquías eclesiásticas).

## 2. Hoy

Pero es innegable que los más comprometidos, tanto en el campo de la reflexión como de la acción, viven en la sensación de que no se acaba de descubrir ni de atacar el problema en sus raíces, en sus causas más de fondo, en sus puntos neurálgicos..., y de que parecemos condenados a quedarnos en acciones puntuales, fragmentarias, periféricas, que dejan casi intocado el gran problema de la injusticia estructural en el mundo. Incluso algunos de nuestros jóvenes creen percibir que, a aquella lucha "ilustrada" de antaño, se le escapaba algo...

En el intento de llegar a las raíces hondas y estructurales del problema muchos habían confiado, más o menos consciente o inconscientemente, que podían ayudarse de los principios del análisis socialista de las relaciones sociales, con las correcciones y complementaciones que fueran precisas. Hoy día, quizás puede decirse que esta confianza está casi universalmente quebrantada (el colapso del socialismo en los países del Este ha hecho aflorar definitivamente este quebranto de confianza, pero no es su causa profunda que actuaba de tiempo atrás).

Parece como si, dejado en la cuneta de la historia el "socialismo real", ya no quedase como principio estructurador de la sociedad otra alternativa que la de la rampante "economía de mercado", que se le contrapone como única (!!) alternativa. Y los que creemos que hemos de seguir luchando por una mayor justicia entre los hombres parece como que no podemos evadirnos de la alternativa: o seguir combatiendo quijotesicamente por un "socialismo auténtico", libre de los fallos del socialismo real, o rendirnos a la omnipotente "economía de mercado", intentando podarla de sus más inhumanas consecuencias.

Esta parece ser nuestra situación. Y desde aquí quisiéramos adentrarnos ahora en una reflexión teológica.

## II. Juzgar

### 1. Una palabra de fe: la justicia como exigencia "absoluta"

Pienso que desde la óptica de fe y justicia (de la fe que exige incondicionalmente hacerse viva y real en la justicia, y la justicia que brota necesariamente de la fe) no debiéramos dejarnos atrapar ingenuamente en este dilema simplista y sofístico.

Ingenuo era antes si alguien pensó que la exigencia de fe-justicia se podía realizar sólo con la aplicación de los principios del socialismo, purificados al máximo. Ingenuo aún más sería ahora el que pretendiera que no hay más que hacer, sino corregir y purificar el principio de mercado. La exigencia de fe-justicia es una exigencia absoluta -que nace del absoluto e incondicional amor de Dios para con todos los hombres- que necesariamente supera todo lo que pueda proponerse desde postulados y sistemas meramente humanos; más aún, a la larga es una carga explosiva que hace saltar estos sistemas mostrando su radical cortedad, sus perversiones y contradicciones y su incapacidad para dar al hombre la auténtica felicidad (para "salvarlo").

Desde la fe, nosotros creemos -aunque ya no nos atrevamos apenas a decirlo porque sabemos que no se nos querrá oír- que el hombre histórico y sus estructuras están todas marcadas por el pecado y son pecaminosas, y que la injusticia no es más que la manifestación de este coeficiente de pecado -de autoafirmación, de egoísmo, de insolidaridad...- que grava todo proyecto y toda realización meramente humana, por bienintencionada que sea. Nuestra primera misión ha de ser la proclamación profética de la existencia de este coeficiente de pecado o -si se quiere que suene menos medieval o clerical- de injusticia, que corroe todos los sistemas. Y que corroe, sobre todo, aquellos sistemas que más directa y descaradamente -dentro de sutiles enmascaramientos- se apoyan en principios pecaminosos -radicalmente "injustos"-, como el del interés insolidario individual o de grupo o el de la autoafirmación propia por encima de los demás.

Querer escamotear este dato esencial de la fe y de la experiencia nos llevaría a escamotear el verdadero concepto de justicia que brota de la fe. Y hemos subrayado la palabra experiencia, porque la universalidad corrosiva del pecado es un dato de fe; pero sus consecuencias son objeto de cotidiana y universal constatación. Y esta experimentabilidad nos lleva a una segunda reflexión.

## 2. Una realidad en que la fe se hace experimentable: el pecado

A pesar de todos los argumentos, datos y cambios de sensibilidad expuestos en 1,2, es un hecho que el mundo no es mejor ni más justo que hace quince años, sino que más bien ha empeorado. El proceso de desesperación creciente de los terceros mundos (que ya constataba Puebla en 1979), la intensificación en el mundo desarrollado de los llamados "cuartos mundos" (que ya constataba la SRS y que no tienen posible redención democrática precisamente por ser minoritarios), las situaciones casi límite en que han ido a dar los países del segundo mundo, más la amenaza de destrucción del ecosistema por el "plutosistema", y la tranquila inconsciencia con que todo esto es vivido en el primer mundo, no son invitaciones a la satisfacción del que ya ha cumplido la voluntad de Dios o está cumpliendo con ella.

Todo esto nos lleva a decir que con los cambios políticos y culturales de los últimos quince años (caída de los socialismos reales, postmodernidad, individualismos, etc.), deberá cambiar sin duda el lenguaje sobre el pecado, pero no es un lenguaje que pueda desaparecer. Mas aún, quizás en este cambio pueda recuperar su verdadero sentido cristiano. Porque el pecado no es una noción teológica hecha para acusar a los demás, sino para confesar nuestra situación de hombres delante de Dios. Y esa confesión sólo es verdadera (y sólo es posible) cuando se hace en el seno del descubrimiento, y de la proclamación, de la acogida incondicional de Dios.

Pero, cuando se hace desde ahí, la afirmación creyente no resulta del todo ajena a la experiencia. Así sucede que una de las cosas más "inaceptables" que el cristianismo dice sobre el hombre, como es el que una percepción pacificada de la propia maldad pertenece a la bondad del hombre, esto, paradójicamente, no resulta del todo ajeno a nuestra experiencia humana, si bien levanta la otra cuestión de cómo es posible esa conciencia a la vez "pacificada" y "de la propia maldad". Aquí entra en juego la revelación del amor incondicional de Dios (Rom 5,5) que se acoge en la fe.

Una muestra de ese nivel experiencial que encierra lo que acabamos de decir sobre el pecado, la tenemos accesible en nuestra propia reacción ante las personas en las que falta esa conciencia de la propia maldad. Ultimamente nuestros políticos se han dedicado a clamar a gritos su propia honorabilidad y la maldad de sus adversarios. Y esta actitud, aunque obedezca a razones de

lucha por el poder, suscita más bien una sonrisa compasiva que la admiración hacia ellos que sería de esperar, de acuerdo con sus declaraciones.

Y otro ejemplo más cercano a nuestro tema: una persona con cargo de responsabilidad provincial sobre una orden religiosa nos cuenta hace poco, desesperada, lo siguiente. A la hora de evaluar obras y centros de la institución, de cara a una reconversión de su labpr apostólica, se ha intentado incorporar a esa decisión al personal de las diversas obras, pidiéndoles una autoevaluación. Y se han encontrado con el balance siguiente: aquellos centros que más claramente parecerían como centros a cerrar, se autocalifican de "notable alto". En cambio, aquellos que convendría mantener y potenciar resulta que son más críticos consigo mismos y se califican con un aprobado escaso.

Todo esto es algo muy comprensible humanamente, pero que puede afectar seriamente a nuestro trabajo por la justicia, aunque no sea exclusivo de él. En otro campo de la experiencia humana, como puede ser el del amor, todos hemos comprobado seguramente cómo, cuando el amor redunde en gloria propia (= ¡qué importante soy por esa relación!) acaba siendo un amor de poca calidad. Pero existe otra forma de amor que redunde no en "qué importante soy", sino en "qué necesidad tengo de ser así y así, dado que soy querido inmerecidamente". Y curiosamente, éste mueve a responder mucho más que el otro.

A partir de estos ejemplos quizá se haga perceptible que todos los cambios históricos que puedan producirse en el campo sociopolítico, no pueden reclamar de nosotros lo que san Pablo, calificaba como un "gloriarse, traspasando la medida" o "gloriarse en territorio ajeno" (cfr. 2 Cor 10,13 y 17), sino que "el que se gloría que se gloríe en el Señor, pues no queda abonado el que se recomienda a sí mismo, sino aquel a quien el Señor recomienda" (ibíd., 17). La proclamación profética del pecado estructural, y de la injusticia que corroe nuestros sistemas humanos, y la orientación de nuestras vidas en lucha contra esa injusticia, es algo que no ha cambiado.

### **3. Una palabra sobre la experiencia: las mediaciones sociales**

Sólo luego de reconocido lo anterior, estamos capacitados para acoger, y evaluar cristianamente, los innegables cambios que se han producido en la historia de los últimos quince años y que, querámoslo o no, han de afectar a nuestro modo de plantear la lucha por la justicia. Pues esa lucha tiene por voluntad de Dios mediaciones históricas, y no puede llevarse a cabo sólo con un pretendido "evangelismo"

que, en definitiva, es de lo más antievangélico que hay. Los cambios históricos han de actuar en nosotros como "signos de los tiempos" cuyo discernimiento nos permite leer la voluntad de Dios.

Ahora bien: es innegable que en los últimos quince años se han producido una serie de cambios importantes tanto en lo cultural como en las ciencias sociales. Y ambas cosas son interlocutores necesarios de la fe y de la teología. Una palabra rápida sobre ellos.

a) El cambio cultural podríamos formularlo hoy con lenguaje bíblico, como un paso de lo "profético a lo "sapiencial". Quizá sería más exacto decir que el cambio cultural de todo eso que se llama "postmodernidad" es el que nos impone este cambio de registro.

Daremos por supuesta esta conclusión sin entretenernos en el análisis que lleva a ella. Subrayaremos también que ese cambio impone a muchos de nosotros una nueva salida de "nuestra patria y parentela", parecida a la que exigíamos a nuestros mayores cuando nosotros éramos jóvenes y que, en contra de lo que a veces se nos objetaba, no se reclamaba una infidelidad a la fe, sino una nueva inculturación de la fe. Ahora quizá debemos hablar también no de un abandono de la justicia, sino de una nueva inculturación.

Pero, una vez dicho esto, hay que añadir que lo sapiencial puede tener tantas posibilidades como los Profetas a la hora de luchar por la justicia. En la misma Escritura, los libros Sapienciales son mucho más que una serie de experiencias medio escépticas y medio epicúreas, que Dios aceptaría resignadamente como palabra suya porque son muy humanas. En Jesús, el lenguaje sapiencial aparece en una sorprendente armonía con sus registros proféticos. Es sabido (ahora que nos acercamos al 1992) que el encomendero Bartolomé de las Casas, a quien no habían podido convertir ni los gritos proféticos ni la denegación de la absolución por los frailes dominicos de la Española, se convirtió precisamente leyendo una frase de los libros Sapienciales. Y en los Padres de la Iglesia, conocidos como las voces sociales más avanzadas del cristianismo, llama la atención la frecuencia casi mayor de citas de los Sapienciales (como aquella de "quien se apiada del pobre presta a Dios" o "dichoso el que sabe entender al pobre y al desvalido"), que de las clásicas citas de los profetas (como, v. gr., el capítulo 58 de Isaías, que, por supuesto, no está en absoluto ausente en ellos).

El cambio cultural es sobre todo una interpelación a nuestra pereza y a nuestra incapacidad de desinstalación. Y nos deja abierta la reflexión para retomarla después cuando hablemos de la experiencia espiritual. Ahora debemos añadir una palabra sobre el cambio de mediaciones en las ciencias sociales.

b) Y quizá lo que convendría hacer aquí es dar una seria voz de alerta, precisamente porque las ciencias sociales no son fines en sí mismas, sino mediaciones para un fin superior que es la justicia de Dios. Por eso hemos de ser muy conscientes de que las ciencias sociales no son neutras ni lo han sido nunca. En nuestra actual hora histórica, las ciencias sociales no han nacido al servicio de la justicia, sino al servicio de otros fines (que pueden ser legítimos en sí mismos, pero no son el que nosotros buscamos). La antigua asunción del análisis marxista (del que después habremos de volver a hablar) puede ser iluminadora en este punto: pues no creo que nadie asumiera el análisis marxista simplemente por ser la ciencia más neutra y más exacta, sino porque era una ciencia social nacida al servicio de los oprimidos (lo cual es distinto del hecho de que luego se le exigiera el mayor rigor y la máxima exactitud científica en sus análisis).

Lo único que quiere decir esto es que, si las ciencias sociales no son neutras, no se las puede asumir en bloque, sino necesariamente en sus elementos y análisis válidos, pero desligados de la "cosmovisión táctica" de la que han nacido y que ellas no explicitan. Igual que antaño se trataba de hacer con el análisis marxista, desligándolo también de muchos elementos de su "cosmovisión" (por poner un único ejemplo: lo referente al tema de la violencia como "partera" del cambio social, etcétera).

Y así como antaño se nos avisaba del peligro de una "inconsciente contaminación atea" por la asunción del análisis marxista, hoy hay que avisar del peligro de una "inconsciente contaminación de injusticia" por la asunción de las nuevas ciencias sociales. Tales peligros no entrañan ninguna novedad: son los mismos que tuvo Tomás de Aquino al asumir el aristotelismo, o la primitiva Iglesia al asumir el platonismo. Y sólo exigen de nosotros un esfuerzo mayor y una mayor capacidad de "desinstalación científica" paralela a la desinstalación cultural que antes propugnábamos. En cambio, esa desinstalación acababa aportando algo vital para las mismas ciencias: el hecho de que nosotros explicitemos nuestra propia no-neutralidad es quizá la única manera de obligar a las ciencias sociales a explicitar su propia no neutralidad y su cosmovisión táctica. Esto ha acabado por ocurrir también con todos los diálogos del cristianismo con las diversas culturas. Es algo parecido a lo sucedido con la teología de la liberación: que al explicitar ella y no avergonzarse de reconocer

su propia parcialidad latinoamericana, ha desenmascarado la pretensión de la teología europea de ser una teología "universal" hecha sólo desde la verdad, y la ha obligado a reconocer su propia limitación y sus propios condicionamientos, reconociendo simplemente como "eurocéntrico" lo que antaño se pretendía como universal. Y aún podemos añadir que, con esta conciencia, la teología no ha perdido universalidad, sino que, seguramente, ha ganado la única universalidad posible.

### **III. Actuar**

#### **1. Propuestas falsas o insuficientes**

##### **1.1. La justicia, un concepto caduco**

A los quince años del Decreto IV, muchos andan repitiendo que hay que reconsiderar el concepto de justicia, porque ya no parecen tan válidos los conceptos que se daban por supuestos. Parece claro que no nos podemos quedar en postular meramente una mejor distribución de recursos materiales y culturales, un respeto real de los derechos fundamentales de todo hombre, una real igualdad de oportunidades para todos, etc. Todo esto es, en principio, irrenunciable, pero ante un análisis más profundo aparecen aspectos más complejos y sutiles de estas cuestiones: ¿es que los hombres, esencialmente iguales, tienen de hecho y en concreto iguales posibilidades, apetencias, necesidades? ¿No hay que respetar el derecho de los hombres, de los pueblos, de las culturas a ser "otros"? ¿Es deseable "liberar" al que vivía en una cierta tolerable dependencia, cuando puede preverse que no será capaz de manejarse en su nueva libertad, o corre riesgo seguro de caer en otra esclavitud peor? Y al revés: ¿es deseable hacer "dependiente" al que vive en un nivel inferior de tecnología y de consumo, pero no quiere formar parte de nuestra "civilización", porque cree que en su cultura (tan "primitiva" para nosotros) se realiza más como persona? ¿Quién fija lo que pueden ser "recursos indispensables" en alimentos, vivienda, cultura... con relación a diferentes lugares, pueblos, tradiciones, etc.?

Todas estas preguntas son reales, por supuesto. Pero después de lo dicho en la segunda parte, quizá se vea que no son suficientes para obligarnos a abandonar el camino emprendido hace quince años.



## **1.2. Justicia, un concepto polifacético**

Vienen luego los nuevos retos del mantenimiento del equilibrio ecológico ahora y para futuras generaciones; del control de los que de hecho controlan los valores y el comportamiento de las masas a través de los medios de difusión, de la manipulación de la cultura y de sus medios de formación... Cada vez hay mayor conciencia de que no son sólo los tradicionalmente pobres y débiles los desprotegidos y explotados: todos nos hallamos trágicamente desprotegidos y podemos ser escandalosa e inconscientemente explotados -felices y engañados- por los anónimos poderes demoníacos que parece engendrar la sociedad moderna en su mismo progreso.

También son reales estas consideraciones. Tanto que algunos llegan a la conclusión de que el concepto de justicia es tan polivalente y proteico que es prácticamente imposible llegar a identificarlo de una forma asequible y nítida. Lo cual, evidentemente, tiene consecuencias a la hora de comprometerse en la lucha efectiva por la justicia, que puede sentirse angustiosamente como una lucha con una hidra de mil cabezas.

Pero, desde la óptica de la fe, la cosa debiera plantearse de otra manera. Y esto es lo que querríamos mostrar para concluir.

## **2. Propuestas indispensables a nuestro modo de ver**

### **2.1. "Honradez con lo real"**

Para nosotros, identificar la justicia e injusticia debiera ser relativamente simple: nuestro concepto de justicia depende de la experiencia y de la conciencia de injusticia que tienen los que padecen a nuestro lado y los que nos com-padecemos con ellos. Nunca nos aclararemos acerca de la justicia por medio de análisis teóricos, que a lo más darán como resultado conceptos formales abstractos y vacíos como "dar a cada uno lo que le es debido", etc. Hay injusticia dondequiera que hay un hombre o un grupo que padece y que tiene conciencia de que padece por culpa de -o a causa de- otro. La justicia consistirá entonces en procurar que cese este padecimiento producido por la "injusta" conducta de otro. Por eso, como repiten los teólogos de la liberación, sólo el padecimiento, el dolor, la miseria, la muerte de los pobres, de los marginados, oprimidos, etcétera, nos puede enseñar real y efectivamente -no de manera meramente formal- lo que es la justicia: y ello a través de la com-pasión con la injusticia que padecen.

Todo esto no implica nuevos estudios teológicos ni sociológicos. Implica una experiencia inmediata e insustituible de la realidad del sufrimiento, para que los ojos que no ven no produzcan un corazón que no siente, y luego el corazón insensible acabe produciendo unos ojos "ciegos". Implica aquello mismo que buscaba san Ignacio cuando quería que los suyos (y los más intelectuales mucho más) hicieran seriamente la experiencia de los hospitales y de enseñar catecismo a "los rudos"; cuando quería que los teólogos que iban a Trento residieran en los asilos de pobres (los "hospitales" de la época). ¿Nos hemos parado alguna vez a preguntar cuál es la traducción de aquel deseo para nosotros jesuitas hoy? ¿O mas bien lo miramos como un deseo caducado por el hecho de que (otra vez) hayan caducado las mediaciones en que lo expresó san Ignacio?

En nuestra opinión, todos aquellos que en la Compañía tienen trabajo intelectual (o mejor: todos los jesuitas, pero quizá más éstos) deberían imponerse (y si no, debería imponérselo la Compañía) una presencia, mínima quizá, pero constante, entre las víctimas de nuestro mundo: en los barrios, trabajando por ejemplo en las cárceles, o con drogadictos, o con inmigrantes africanos, o con desempleados, o como educadores de la calle, o a través de estancias en el Tercer Mundo... Seguramente experimentaremos al comienzo la misma repugnancia inicial de un Francisco de Asís ante los leprosos (y por eso hemos dicho que la presencia, aunque fuera mínima, había de ser constante): porque el contacto con estas gentes nos desarmará y pondrá en evidencia todas nuestras pretendidas sabidurías. Pero si aprendemos a encontrar ahí al Señor, los pobres nos evangelizarán y acabaremos recibiendo de ellos lo que no podemos recibir de ningún libro: la óptica de Dios, para llevar a cabo nuestro trabajo intelectual. El resto vendrá dado por añadidura.

## 2.2. Experiencia espiritual

Con ello ya se ve que esa com-pasión, de que hemos hablado antes, no ha de ser una compasión cualquiera, hasta cierto punto, reducida a unos ciertos gestos... Ha de ser total, absoluta, eficaz hasta el máximo, de manera que yo me comprometa en la lucha contra el mal del hermano como si fuera mi propio mal... Una exigencia tan grande sólo es pensable y realizable desde la fe -que comporte la "gracia"- en un Dios Padre de todos por igual, que no puede contentarse con menos que con el bien de todos sus hijos por igual, y que, por tanto, no puede más que condenar toda forma de opresión, marginación, manipulación u ofensa de unos contra otros. Esto es lo que vino a decirnos Jesús cuando proclamó que a Dios hay que invocarle como "Padre

nuestro", para que "venga a su reino" en el que todos vivamos como hermanos, hijos del mismo Padre, perdonando nuestras ofensas como El nos las perdona.

Y aquí es donde puede recobrar su enorme importancia histórica el Decreto IV de la CG 32. Lo decisivo en aquel Decreto fue una auténtica experiencia espiritual, que arrancaba de la mirada de Dios al mundo, tal como lo presenta san Ignacio en la meditación de la Encarnación, cuando las Divinas Personas dicen "hagamos redención del género humano" (EE 107). Toda nuestra acción apostólica se inserta en esa mirada de Dios al mundo, y no es una búsqueda de triunfo de nuestras convicciones o de nuestras opiniones. Llama la atención, por ejemplo, la importancia que tiene el "mirar" en el decreto 4 (cfr. nn. 2, 13, 14), así como el reconocimiento de nuestra parte de culpa "en la ceguera y en la injusticia" del mundo (nn. 23, 46, 49). Y eso es lo que movió a la CG 32. Una experiencia del Espíritu hecha de una mirada solidaria y vulnerable, así como de una voluntad de discernimiento lúcido y de encarnación esperanzada.

Pero naturalmente, y por lo dicho en otros momentos de esta charla, esa experiencia espiritual tomó cuerpo en una serie de convicciones propias de la época (la posibilidad optimista de un cambio de estructuras por la acción política, etc.). Y como estas opiniones eran epocalmente compartidas, resultaba fácil creer que, al aceptarlas, ya se había aceptado la experiencia espiritual que se expresaba en ellas.

El peligro lógico es que hoy, cuando parecen que cambian aquellas convicciones, no haya detrás una experiencia espiritual capaz de crear aquellas convicciones nuevas o transformar las antiguas. Y entonces se asumirán acríticamente las nuevas convicciones sociales, tal como decíamos en el apartado II,3, al hablar de las mediaciones científicas.

Este es un problema eterno y, en fin de cuentas, es el mismo problema de la hermenéutica teológica. Las verdades de fe son expresiones de una experiencia creyente (*"actus fidei non terminatur ad intelligibile"*, decía santo Tomás). Pero esa experiencia no podría expresarse, ni constituir comunidad, sin asumir unas mediaciones culturales, las cuales, sin embargo, no quedan definidas por el hecho de que el Magisterio de la Iglesia las haya utilizado en su enseñanza. El problema de la hermenéutica es el mantener la plena identidad dinámica de la experiencia de fe, a través del cambio de las mediaciones.

### 2.3. Una palabra sobre el marxismo hoy

Nada de lo dicho quita el que, a la hora de querer hacer eficaz esta com-pasión en las condiciones concretas de nuestra situación mundana, tendremos que acudir a los mejores medios que poseamos en el campo de los análisis económicos y sociales y de las propuestas políticas y cívicas para ver qué acciones individuales y colectivas serán más eficaces para eliminar las injusticias que se dan. Y aquí, naturalmente, podrán darse diversidad de enfoques, de apreciaciones, de opciones, porque en este campo no hay evidencias absolutas, ni pueden ser las mismas las soluciones a proponer en distintos contextos sociales, culturales, económicos, etc.

Supuesta la unidad en el planteamiento de base (eliminar la injusticia manifestada en el dolor de los que sufren a causa de otros), la tarea de los que hacemos la opción fe/justicia debiera ser, en primer lugar, la de ayudarnos a clarificar las maneras más eficaces hic et nunc de conseguir aquel fin, aprovechando -como de los "despojos de Egipto"- todo lo que desde cualquier modo de análisis o de método de acción nos pueda servir (y siempre con la reserva de lo parcial y transitorio que en ello pueda haber).

Vendrá en seguida la tarea de poner en práctica lo que parezca más eficaz, que a veces podrá no ser lo mejor en términos absolutos, sino que habrá de tener en cuenta principios como los del mal menor, lo posible, combinados con la necesaria audacia en el cálculo de riesgos y resultados.

Y es en ese contexto de aprovechar hasta "los despojos de Egipto" donde nos parece oportuno sugerir una palabra sobre el marxismo hoy. Y, si se nos entiende bien, hoy "más que nunca".

¿En qué sentido? Este es el último punto que nos queda por explicar y, para darnos a entender, vamos a proponerlo en forma de una proporción sacada de la historia, que diría más o menos así: Erasmo era a Lutero lo que un cierto análisis marxista puede ser a los fenecidos países del Este.

Para explicar la analogía -y puesto que aquí no se trata de un congreso de ecumenismo- comencemos dando por sentada y establecida la herejía de Lutero, que se correspondería con el fracaso de los países del "socialismo real" (o del "socialismo nominal" como prefiere decir L. Boff). A partir de aquí comienza nuestra reflexión.

Erasmus fue siempre católico, y pudo decir antes de morir que él "nunca había sido infiel a la Iglesia". Pero, al mismo tiempo, tuvo la honradez de dar la razón a Lutero allí donde le pareció que éste la tenía. Prescindamos ahora de si el modo de darle la razón fue demasiado mordaz, y esto le granjeó antipatías y lo hizo más ineficaz de lo conveniente. El hecho es que Erasmo se parecía a Lutero en su clamor por una reforma radical de la Iglesia.

Y lo que ahora nos interesa considerar es la reacción de muchos eclesiásticos ante Erasmo. Simplemente se limitaron a tacharle de luterano, desautorizando así todas sus críticas. Incluso, cuando Erasmo reivindicaba su ortodoxia católica, le exigían una desautorización global de Lutero y una plena identificación con todas sus unilateralidades que ellos sostenían, como muestra de la verdad de su fe.

El resultado histórico de esta actitud ya lo conocemos: la necesaria reforma no se llevó a cabo y ello condujo no sólo a la división de las Iglesias, sino a la posterior insuficiencia de la reforma católica. Insuficiente porque sólo atendió a la demanda moral: reformó profundamente las costumbres de los eclesiásticos. Pero no asumió las otras dos reivindicaciones legítimas de Lutero: la demanda eclesial (la excesiva centralización de la Iglesia y del papado) y la demanda cultural (la primera "ilustración" de la fe, que la hubiera preparado para la Modernidad naciente). La historia posterior ha mostrado cómo esas dos insuficiencias de la Reforma católica han pesado sobre la posterior historia de nuestra Iglesia, e incluso sobre su situación actual en el mundo.

Pues bien: quizá ahora se entienda la proporción que antes enunciábamos: Marx puede ser al fracasado socialismo real algo de lo que fue Erasmo al fracasado Lutero. Tomando la proporción no globalmente, pero sí en elementos parciales y concretos. Los países del Este han pasado de moda. Pero no ha pasado la posibilidad de que la autodonación de Dios sea utilizada como opio del pueblo; ni ha pasado el condicionamiento de nuestras ideas por la posición económica en que estamos; ni la necesaria y consiguiente crítica de las ideologías; ni la seguridad de que ninguna ciencia humana es neutral; ni la urgencia de poner las ciencias humanas al servicio de los oprimidos de la tierra, y no éstos al servicio de las ciencias humanas; ni la necesidad de construir una civilización en la que el trabajo tenga la primacía sobre el capital y no al revés; ni la posibilidad de que los hombres encuentren más sentido para sus vidas en esa tarea histórica siempre aparentemente fracasada, que en la retirada a un puro hedonismo individualista (y más amenazador a la larga)...

Luego de esto puede decirse tranquilamente que muchas soluciones propuestas por Marx son ya tonterías: el poder opresor de la propiedad privada de los medios de producción es hoy más relativo (aunque ¿qué sería si hablamos de la propiedad de los medios de distribución, en esta sociedad en la que se produce tanto y en la que el problema ya no es producir?). Lo mismo puede decirse de la planificación absolutamente centralizada de la economía, si es que ésta apela a Marx con razón (cosa que otros niegan). O de la lucha de solas dos clases como único motor de la historia, etc., etc.

Todas éstas y otras soluciones marxistas pueden rechazarse. Pero lo anteriormente dicho debe ser mantenido con fuerza. Y debe ser mantenido aunque nos suponga un destino semejante al de Erasmo: la crucifixión a manos de todos los que "no quieren ir a la luz para que no sean reprendidas sus obras" (cfr. Jn 3,20). Porque éste es el último punto que nos queda por enunciar.

## **2.4. Contar con la persecución**

Quizá la más válido, y lo que menos ha pasado de todo cuanto dice el decreto 4 de la CG 32, son aquellas palabras de su número 46: "No trabajaremos en la promoción de la justicia sin que paguemos un precio". Hoy estas palabras nos obligan doblemente porque muchos hermanos nuestros ya han pagado ese precio. Es obligación nuestra que, si no tenemos el valor o la gracia de Dios para imitarles, no tengamos al menos la cobardía de renegar de ellos. Hay que suponer, esperar y encajar la contradicción de los poderes injusto de este mundo. Y no esperar que nuestra propuesta de un mundo más justo será en seguida reconocida por todos como algo tan hermoso que todo el mundo lo va a acoger en seguida. Como el mismo Reino que proclamó Jesús lo comprenderán y acogerán sólo los verdaderamente "pobres de espíritu". Los otros nos maldecirán "pensando hacer honor a Dios".

Puede que convenga concluir subrayando esto, porque algunos parece entrarles mucha desazón cuando constatan que, por mucho que hagamos, nadie nos hace caso. Así le sucedió ya a los apóstoles, cuando el Maestro les anunciaba un destino parecido.